

Mujeres en la Colonia. Dominación colonial, diferencias étnicas y de género en cofradías y fiestas religiosas en Jujuy, Río de la Plata

*Enrique Normando Cruz*¹

Universidad Nacional de Jujuy

RESUMEN

El artículo analiza comparativamente la participación de las mujeres en las cofradías y las fiestas religiosas. Revela que a fines del periodo colonial, las mujeres indígenas del mundo rural son distintas a las mujeres españolas de la élite y a las mujeres mestizas e indias del casco urbano, pues existe entre ellas una «distancia entre sí», establecida no solo por las diferencias económicas y culturales (Bourdieu 2000: 116) sino, también, por las diferencias étnicas. Las campesinas indígenas de Purmamarca, Tumbaya o Cholacor se regodean en libertad, y a veces alcoholizadas, en los espacios públicos del trabajo junto a los hombres, y cantan con autoridad periódica en las fiestas religiosas. En cambio, las campesinas del ejido y las chicheras indígenas que trabajan en la plaza de San Salvador de Jujuy solo pueden alzar su letanía en los coros de las cofradías religiosas, en la vida familiar o en el trabajo en espacios públicos, lugares también habilitados y controlados por el hombre.

Palabras clave: cofradías, colonia, género.

ABSTRACT

The article makes a comparative analysis of the participation of women in the fraternities and religious celebrations, and reveals that at the end of the colonial period there existed a «distance between them» established by the economic, cultural and ethnical differences (Bourdieu 2000: 116), between the indigenous women of the rural world and the Spanish women of the elite and between the half-breed and Indian women of the urban shell. This study allows us to see that, while the female indigenous peasants of

¹ Me gustaría dedicar este artículo como un recuerdo para la voz coplera de doña Florinda Cruz de Tejerina, mi abuela.

Purmamarca, Tumbaya or Cholacor enjoy themselves freely—and sometimes with the use of alcohol—in public spaces, where they work together with the men, and sing with constant authority during religious celebrations; the peasants of the cooperative and the indigenous women who make chicha in the San Salvador de Jujuy square are almost always dominated by a man, can pray their litany only in the choruses of religious fraternities, in family life or in public work spaces which are authorized and controlled by men.

Key words: colony, fraternities, gender.

En los años del maduro sistema colonial (fines del siglo XVIII y primera década del siglo XIX), al norte de la capital del virreinato del Río de la Plata, escuchamos los ecos de las voces de mujeres indígenas en distintos, variados y numerosos documentos históricos: testamentos, codicilos e inventarios de bienes; libros de colecturía de cofradías y de fiestas religiosas; testimonios, acusaciones, alegatos y sentencias en juicios civiles y criminales; contratos de compra y venta; retasas tributarias; correspondencia particular de hacendados; registros parroquiales de bautismo, pedimentos, matrimonios y defunciones; etc.

No es extraño que así sea, pues, de las ciudades del Tucumán Colonial, San Salvador de Jujuy es la que mayor cantidad de población indígena tiene hacia finales del periodo colonial. Esta situación tiene mucho que ver con el hecho de que el distrito presentara cierta *estabilidad* relativa en su población indígena durante todo el proceso de *desestructuración* sociodemográfica que vivió el territorio al sur de Charcas durante los siglos XVI y XVII. Esto fue demostrado por Lorandi y su equipo de trabajo al analizar y explicar la conquista del Tucumán y la práctica de las desnaturalizaciones, el servicio personal y el desarraigo de las poblaciones indígenas (1997).

Como ejemplo de este proceso, Jujuy cuenta en 1596 con tres mil tributarios, y La Rioja (el mayor distrito demográfico para ese momento), con veinte mil. En 1607, en Jujuy se registran 490 «indios de servicio», mientras que en La Rioja, cuatro mil. Para 1673 las cosas cambian: Jujuy registra 1.555 indios «encomendados», y La Rioja ha descendido su número a 1.381. Finalmente, en 1719 Jujuy supera ampliamente la relación demográfica, ya que se cuentan 606 tributarios, y en La Rioja, apenas 159 (Rubio Durán 1999: 45-49). A fines del siglo XVIII, y de acuerdo con los datos del censo de 1778-1779, la distribución demográfica de la población indígena en la región confirma la primacía del distrito jujeño respecto a los demás: Jujuy cuenta con el 70 por ciento de población indígena; Salta, con el 34 por ciento; Tucumán, con el 28 por ciento; Santiago del Estero con el 13 por ciento; Catamarca, con el 2 por ciento (Gil Montero 1999: 64).

Es lógico imaginar que una parte importante de esta población que vive la conquista y la imposición de la estructura de dominación colonial está conformada por mujeres, tal como lo muestra una retasa de tributarios, de 1791, de siete curatos del distrito jujeño:² «Seis mil setecientas ochenta y siete personas, tres mil quinientos diez y siete hombres, y tres mil doscientas setenta mujeres, sin incluirse en este número cincuenta y siete Indios ausentes: los trece reservados, veinte próximos, veinte y quatro niños y ciento una mujeres; las cinquenta y cinco casadas, treinta y cinco solteras, cinco viudas y seis niñas [...]» [sic].³

Sin embargo, los ecos de las voces de estas numerosas mujeres son silenciosos. Las fuentes históricas nos hablan de una manera doblemente muda: por un lado, no hay registros de voces de mujeres indígenas; por otro lado, la documentación de la cual provienen los ecos constituyen referencias a la mujer, confeccionadas de manera alterna: los testamentos y codicilos son mayoritariamente elaborados por escribanos; los inventarios de bienes son hechos por los alcaldes ordinarios o de hermandad; los libros de colecturías son llevados por letrados curas, secretarios o mayordomos escribientes; y en los juicios criminales y civiles solo escuchamos la honestidad judicial del letrado que transcribe un testimonio femenino que, además, llega a veces de parte de un intérprete siempre varón. Todas voces de ecos silenciosos.

El presente trabajo pretende identificar y distinguir a las mujeres —especialmente a las indígenas— en la sociedad colonial. La idea para realizarlo surgió precisamente de la dificultad y la necesidad de escuchar directamente a las mujeres indígenas, y de la idea de que las estructuras formales de dominación masculina se sitúan *más allá* de la unidad doméstica, como dice Bourdieu: «Si bien la unidad doméstica es uno de los lugares en los que la dominación masculina se manifiesta de manera más indiscutible y más visible, el principio de la perpetuación de las relaciones de fuerza materiales y simbólicas que allí se ejercen se sitúa en lo esencial fuera de esta unidad, en unas instancias como la Iglesia, la Escuela o el Estado [...]» (Bourdieu 2000).

Mi intención es considerar a las mujeres indígenas viviendo, resistiendo y en conflicto en campos sociales distintos a los más tradicionales considerados por la historiografía.⁴ Con este objetivo en mente, primero busco ubicarlas en los espa-

² Los curatos que aportan tributarios a la Corona son los que están ubicados en las sierras, valles y punas del distrito: Rectoral, Tumbaya, Humahuaca, Yavi, Santa Catalina, Rinconada y Casabindo y Cochinoca. No así los ubicados en las pampas y montañas húmedas del este hacia el Chaco: Perico y Río Negro.

³ *Extracto General de los siete curatos de Indios tributarios a Su Magestad que abraza la Jurisdicción desta ciudad, según los Repartimientos y totales que contiene, 23 de diciembre de 1791.* Archivo General de la Nación Argentina, sala IX, expediente 7.

cios económicos en que vivieron (un distrito en el medio de circuitos mercantiles y ejemplo característico de este tipo de estructura capitalista). Luego, procedo a distinguir a las mujeres de la élite de las mujeres de los sectores populares urbanos y rurales; en este último grupo encontramos a las mujeres indígenas. En tercer lugar —y más centralmente para este estudio—, identifico y analizo a las mujeres respecto al papel que jugaron en la configuración de dos *campos* característicos de este tipo de sociedades corporativas de antiguo régimen: las cofradías y las fiestas religiosas.

SAN SALVADOR DE JUJUY

Si bien los últimos años del siglo XVIII y la primera década del XIX corresponden al periodo de crisis política del Estado colonial hispanoamericano (Lynch 1985; Halperin Donghi 1983), también resultan ser los años de pleno auge del desarrollo mercantilista en la región. Mientras las ciudades del Tucumán de Catamarca y La Rioja ven descender su crecimiento económico en el siglo XVIII, Córdoba arrastra en su crecimiento a las ciudades más vinculadas al circuito económico regional hacia el Litoral y Buenos Aires (Garavaglia 1987).⁵ En ese sentido, San Salvador de Jujuy se encuentra en buena posición en esos circuitos regionales, ya que, insertada en la periferia del mercantilismo de los Andes meridionales, enlaza los mercados de las tierras bajas del Chaco con las otras ciudades del Tucumán y, fundamentalmente, con la planicie ganadera del Litoral y el puerto de Buenos Aires. Este periodo mercantil se inicia en 1690 con el traslado a la ciudad de San Salvador de Jujuy de la aduana seca y se prolonga hasta los años de las reformas borbónicas. Estas reformas señalan el inicio de la crisis del sistema colonial, crisis que se acentuó con las guerras de independencia, que produjeron el «desbarajuste y reacomodamiento de los elementos del mercado interno colonial» alrededor de 1830, momento en el cual la región del Tucumán comienza a volcarse hacia Buenos Aires (Assadourian 1983).

La ciudad de San Salvador de Jujuy tiene una feria regional, La Tablada, que concentra el ganado vacuno remanente de las ferias de Salta, mientras que sus haciendas sirven a la invernada del ganado que es llevado al Alto Perú.⁶ Junto con

⁴ Para el Río de la Plata existen pocos trabajos específicos acerca de la historia de las mujeres indígenas en la Colonia. Los que hay las consideran inmersas en problemas mayores como la hechicería. Véase Garcés 1997; Farberman 2000a y 2000b.

⁵ Véase también el estudio actualizado de Assadourian y Palomeque 2003. Una síntesis de los mercados regionales en los que está insertada la ciudad de San Salvador de Jujuy puede verse en Motoukias 1999. Acerca del retraso de los efectos de las guerras de independencia y la crisis de estos circuitos mercantiles regionales debe verse Gelman 1998.

ello, las Reales Cajas permiten canalizar a la ciudad los gravámenes del tráfico legal. Por otro lado, la serie de caminos alternos —fuera del camino real y, por lo tanto, fuera del control de las autoridades— habilitan un floreciente contrabando que permite el enriquecimiento o la supervivencia tanto de comerciantes como de otros eslabones de los circuitos mercantiles: encomenderos, curas doctrineros, arrieros, feriantes, campesinos indígenas, etc.

Por la parte del ejido, la ciudad explota muy bien las chacras, viñedos y cañaverales para el comercio local. Hacia la dehesa —al abrirse el espacio fronterizo del Chaco a la colonización de fuertes, reducciones y haciendas ganaderas y agrícolas a finales del siglo XVIII—, la ciudad también participa más activamente del comercio regional con azúcar y aguardiente, además del ganado vacuno y mular (Cruz 2001). Si bien esta delimitación jurídica representa la realidad de cualquier ciudad colonial hispanoamericana, en los espacios fronterizos y relativamente periféricos como San Salvador de Jujuy hay un espacio intermedio entre el ejido urbano y la dehesa; se trata del *monte*, definición local de un espacio de confluencia entre las haciendas y tierras vacas reales o tierras de las comunidades, y las chacras del casco urbano. Este espacio es completamente conveniente para la economía mercantilista local, ya que permite la *descarga laboral de la plebe* urbana, ocupada estacionalmente en el comercio y la producción agrícola y ganadera. A la vez, deviene en un espacio de *descompresión* de las presiones coactivas coloniales, tanto económicas como morales, ejercidas sobre la mencionada población. Esto porque el *monte* habilita un espacio de relativo control de los medios de producción de parte de los *vagamundos* —campesinos y campesinas—, como también un espacio de relajación social y de evasión del orden, necesarios para la conflictiva ciudad colonial jujeña.⁷

EL ESPACIO SOCIOECONÓMICO DE SAN SALVADOR DE JUJUY

De este modo, la estructura económica mercantilista de San Salvador de Jujuy configura una sociedad de tipo antiguo régimen que habría de continuar vigente

⁶ «Jujuy [...] es la primera de las cinco que tiene la provincia del Tucumán [...]. Su principal comercio es la cría de ganado vacuno, que venden a los hacendados de Yavi y Mojos, y para las provincias de los Chichas y Porco [...]. También se aprovechan en la compra de algunas mulas que llegaron atrasadas al congreso de Salta [...]» (Concolorcorvo 1985 [1776]: 88).

⁷ *Bando del gobernador y capitán general de la provincia de Tucumán Antonio de Arriaga, Salta-Jujuy, 24 de julio 1776*. Archivo histórico de Jujuy, Archivo Ricardo Rojas, caja ix, legajo 2, legajillo 2.

hasta, por lo menos, mediados del siglo XIX y que se puede dividir en dos grupos sociales: el patriciado mercantil y los sectores populares. El primer grupo ha sido analizado como una élite que se define como el sector social que tiene el poder en la sociedad colonial (Ferreiro 1995; Paz 1997). Dentro del patriciado mercantil, la élite femenina se puede subdividir en dos grupos: un primer grupo superior, integrado por la alianza exitosa —económicamente hablando— entre las hijas de la vieja élite encomendera surgida en el XVII y los migrantes peninsulares de la segunda mitad del siglo XVIII (principalmente vascos), alianzas establecidas mediante el matrimonio. Aquí vemos repetido el fenómeno de que la vieja élite encomendera —que se mantiene vigente en la región hasta, por lo menos, la segunda mitad del siglo XVII— ha dejado su lugar de privilegio a los comerciantes, pero todavía puede enlazar su éxito a esta nueva sangre por medio del casamiento de sus hijas con estos, algunos de ellos, exitosos. Así nació esta nueva clase social.

En este grupo social de la élite alta se puede apreciar cómo, en los años del maduro sistema colonial, el poder de elección del matrimonio se transfiere del ejercicio individual de cada persona a la familia de los novios y, en parte, al Estado (Socolow 1991). La Real Pragmática de 1776 es la base de esta situación de acentuación de la «dominación social» sobre la mujer (Mariluz Urquijo 1960). La difusión de la Pragmática es tal —como ocurrió con muchas otras disposiciones Estatales— que se la puede encontrar en Jujuy —y no depositada allí por casualidad— en el archivo del obispado.⁸ Por otro lado, si bien Chiaramonte destaca que en los años previos a la independencia surge una crítica al estatus de la mujer en la sociedad colonial, esta crítica también deja en claro que corresponde al ámbito religioso, pues «No tocaremos este punto como religiosos, pues no tenemos misión para predicar. Hablaremos sólo como políticos, y como comerciantes» (Chiaramonte 1997: 54-56).

Tenemos, así, que las cuestiones de control social se mezclan con las preocupaciones de la élite por reproducir y conformar alianzas familiares, situación en la que las mujeres juegan un papel crucial, ya que dan lugar a los nexos de configuración social y económica (López Beltrán 1998: 236-237). Es el caso de María Mercedes Rubianes y Moure, quien se casa, en 1763, con Gregorio de Zegada, un joven comerciante del Alto Perú con envidiables lazos mercantiles en Potosí y Buenos Aires. Con su casamiento y éxito económico, Zegada alcanza, en 1779, el oficio de alcalde ordinario de primer voto; en 1782 es nombrado coronel de milicias;

⁸ Tomando como base la Pragmática, se eleva para el conocimiento de los cabildos del Virreinato distintas reales cédulas al respecto. *Reales cédulas sobre: matrimonio e hijos de matrimonio, extracción de los reos del sagrario y jurisdicción de los jueces eclesiásticos*, 8, 19, 22 de marzo de 1787, España-Jujuy. Archivo del Obispado de Jujuy, caja 3, legajo 14.

y en 1784 es nombrado primer teniente gobernador de San Salvador de Jujuy.⁹ Por su parte, la viuda sabrá organizar y preservar la familia luego de la muerte del coronel, ya que dispondrá que su hijo Julián Gregorio administre las haciendas del patrimonio; que su otro hijo, el sacerdote José Miguel, tenga una importante actuación política en Tarija; que el hijo menor, Escolástico, llegue a ser un importante funcionario y clérigo de la Independencia; y, finalmente, que Josefa Margarita, la única mujer, se case adecuadamente con un funcionario del nuevo Estado independiente provincial (Cruz 2001).

Otro caso es el de la hija del alcalde Bentura Marquiegui, doña Josefa Raimunda de Marquiegui. Alrededor de 1810 es casada con su primo, Pedro Antonio de Olañeta, avecindado en Jujuy e importante comerciante en Salta y el Perú. El casamiento de Josefa Raimunda no se realiza en las mejores circunstancias económicas de la familia Marquiegui: su padre solicita licencia eclesiástica para que la boda se celebre en la hacienda de San Lucas (hacia los valles orientales del Chaco), debido a que no cuenta con los medios para sobrellevar las cargas sociales que, por la cantidad de parientes, debía realizar si casa a su hija en la ciudad.¹⁰ Si bien el casamiento se realiza, la familia Marquiegui arruinará su posición en la ciudad por la fracasada adhesión de Olañeta a la causa realista altoperuvana y virreinal del Perú, lo que dará lugar a que la familia completa emigre a Tupiza en 1814.

Un peldaño más abajo en la escala social, con menos poder político y económico, se encuentra la élite intermedia, configurada por el enlazamiento de los mismos protagonistas: inmigrantes peninsulares dedicados al comercio con hijas de la élite local. Sin embargo, la diferencia está en la relativamente fracasada unión: el apoyo familiar o la destreza comercial del matrimonio no logran dar el salto del comercio de giro local al comercio de giro regional, por lo que se acaban formando familias de tenderos de pulperías, con algún solar en la plaza, chacras y propiedades en merced real en el ejido con frutales y algún ganado, y haciendas poco productivas en la dehesa.

Finalmente, en el escalón más bajo, está la élite baja de familias pequeñas poco exitosas en el enlazamiento matrimonial con nueva sangre mercantil. Estas familias no cuentan con la amplia red de relaciones sociales de los dos grupos

⁹ Respecto a la madre de María Mercedes, doña Teodora de Liendo y Argañaraz, diremos que también había incorporado como esposo al inmigrante gallego Sebastián de Rubianes y Moure. Teodora era, a su vez, hija de María de Argañaraz y Armas, por quien descendía directamente del fundador de la ciudad de Jujuy, don Francisco de Argañaraz y Murguía (Zenarruza 1991).

¹⁰ *Solicitud de Bentura Marquiegui a la vicaría foránea de Jujuy, San Lucas, 1810*. Archivo del Obispado de Jujuy, caja 11, legajo 54.

anteriores y viven del arriendo de algún solar dentro del casco urbano, de la producción de sus chacras del ejido, de alguna renta eclesiástica o al servicio de alguna casa exitosa de la alta élite: los hombres pequeños funcionarios, curas en capillas de la alta élite, y las mujeres viudas y huérfanas al frente de la familia (Gellert 1994).

El otro gran estrato social de estas ciudades periféricas está configurado por los sectores populares urbanos y rurales. Si bien la designación «sectores populares» tiene limitaciones teóricas evidentes, el giro es útil para describir sencillamente la masa de personas enajenadas del poder social y político en una sociedad sin mercado de trabajo ni de salario, controlada por una pequeña élite local aliada a las autoridades étnicas. La demanda laboral del comercio y de la producción orientada a él absorbía solo una pequeña parte de la mano de obra disponible, lo que permitía la continuación de economías campesinas tradicionales. Cuando estas entraban en crisis periódicas se formaban masas relativamente marginales que tendían a radicarse en el medio urbano pero sin perder sus relaciones rurales. Así, durante la Colonia no existe oposición entre el espacio urbano y el rural, ya que se habilitan como espacios económicos para la *plebe* y resultan convenientes para el desarrollo mercantil.

Si la división social de la élite es relativamente sencilla, la de los sectores populares no lo es, porque a su heterogénea composición hay que agregar la distinción entre lo urbano y lo rural. Los sectores populares urbanos de San Salvador de Jujuy están ubicados en la base de la sociedad colonial, más o menos dependientes de la élite mercantil y asociados al sector de artesanos, productores independientes y comerciantes al menudeo. Se trata de una masa heterogénea de gente humilde, pequeños y pequeñas tratantes de todo tipo, arrieros, arrendatarias campesinas y ganaderas, campesinos y campesinas de subsistencia, tenderos de poca monta, mendigos y *vagamundos*. En el caso de los hombres, se trata de inmigrantes españoles pobres que se enrolan como soldados en los séquitos urbanos o como sirvientes domésticos o personal de las haciendas, en las que gozan de cama y comida diaria. También está el personal doméstico de la casona del hidalgo, que constituye, después de su familia, un sector social específico sobre el cual el hidalgo jefe de familia ejerce un dominio total. Este personal se halla compuesto mayoritariamente por mujeres: *cholas*,¹¹ indias, mestizas,¹² y esclavas de origen africano.

¹¹ Los cholos son el sector social crecientemente unido al sector indígena aculturado. Despreciados por los *mestizos*, aparecen como más próximos a los españoles, quienes también les temen por su cercanía indígena, así como por su presencia y aculturación urbanas. En la identificación del cholo priman las consideraciones étnicas sobre las de género, al tratarse casi exclusivamente de mujeres autoidentificadas como tales, principalmente por la vestimenta (Barragán 1992: 90).

¹² El mestizaje como categoría social está directamente vinculado a los procesos de movilidad social al interior de los cascos urbanos coloniales: el servicio doméstico, los oficios artesanales y el

La procedencia de estas mujeres que constituyen el servicio doméstico de la casona del hidalgo es diversa. Unas son *entenadas*, probablemente hijas o parientes menores de edad de los trabajadores rurales de sus haciendas. Luego tenemos, como *criadas*, a las esposas de los trabajadores de la casona. Finalmente, están las mujeres entregadas por la justicia en *depósito*,¹³ mientras que las demás son esclavas nacidas en la casona, compradas o heredadas.

Junto a estas mujeres están las que tienen un lugar más específico en la estructura económica productiva de la ciudad, como las ocupadas en el sector artesanal —en el que pueden encargarse de las finanzas del taller—, las trabajadoras del rubro textil o las ocupadas en la elaboración de velas y ollas (Raspi 2001: 166). Finalmente, encontramos a las mujeres *tratantes*, pequeñas comerciantes de bebidas y comidas, las conocidas *chicheras* que trabajan en la vía pública o en su domicilio, que a veces habilitan para la venta de comidas a los numerosos hombres solos que trabajan en la ciudad. Estos locales de bebida, comida y residencia ocasional pueden también constituirse —llegado el caso— en prostíbulos. La ambigüedad del trabajo femenino en torno al servicio de la comida y el lugar social de estos establecimientos lleva a que sean reconocidos por las autoridades como *casas de sospecha* pero no como prostíbulos.¹⁴

Se puede apreciar que, a pesar de la autonomía en el trabajo que tiene la mujer de los sectores populares de la ciudad colonial, su inserción en la estructura laboral

comercio al menudeo provocan la configuración como mestizas de las campesinas indias y españolas pobres (Barragán 1992: 97-98). Al interior de las costumbres y tradiciones culturales de estas mujeres —especialmente las campesinas indígenas—, el mestizaje producido por su unión sexual con españoles, negros o mulatos sucede a veces en un contexto de violencia y de presión colonial: violadas, abusadas u obligadas a vender o ceder su cuerpo a cambio de seguridades y ventajas para sí o sus futuros hijos mestizos, generan un profundo mestizaje colonial que irá «destruyendo de paso el «ayni» andino, como aquel conjunto de obligaciones y la [de] complementariedad mutua entre hombres y mujeres que caracterizó a gran parte de la interacción entre hombres y mujeres antes de la conquista española» (Silverblatt 1990: 108); con ello se provocó, de paso, la jerarquización del género.

¹³ El depósito es una institución basada en la antigua encomienda (de la cual el término «depósito» era sinónimo durante el siglo XVI). Consistió en la entrega —por parte de las autoridades— de una mujer condenada judicialmente a una familia de élite o *casa segura* (Herzog 1995). Con esto se procuraba evitar su encarcelamiento para impedir *amistades ilícitas* con los varones presos. Si bien el objetivo normalmente invocado del depósito era cristianizar a la mujer —ya que se suponía que cometió el delito por su nula o defectuosa formación catequética—, el verdadero motivo era suplir gratuitamente la servidumbre doméstica. El depósito era, así, una alternativa a la compra de esclavas africanas. Aunque no tenemos información precisa sobre cuánto duraba la pena de servidumbre, se sabe que nunca era perpetua (Santamaría y Cruz 2001).

¹⁴ Cierta identificación entre delincuencia y prostitución como «extremos a los que llegaban las mujeres para lograr la subsistencia» se reconoce en el trabajo de Bascary Peña sobre las mujeres de los sectores populares de San Miguel de Tucumán (Bascary Peña 1994). Considero equivocada la interpretación. Si bien es cierto que la opción de la mujer de los sectores populares por

y los trabajos que desempeña están siempre relacionados con tres principios básicos: el primero es que las funciones adecuadas para las mujeres son una prolongación de las funciones domésticas (enseñanza, cuidado, servicio); el segundo pretende que la mujer no puede tener autoridad sobre los hombres; el tercero confiere al hombre el monopolio de la manipulación de los objetos técnicos y las máquinas (Bourdieu 2000: 117). El primer principio es esencial para entender la ocupación mayoritaria de las mujeres indígenas en los trabajos que tienen que ver con la venta de bebidas, el *servicio* de comida y el del alojamiento con casa; el tercer principio, por su parte, permite explicar por qué no se encuentran mujeres desempeñándose como artesanas calificadas.

En cuanto al sector popular rural, este está integrado por la servidumbre de las haciendas y las masas de campesinos libres e inmigrantes del sur de Charcas.¹⁵ Todo esto compone un estrato social bastante heterogéneo que se mezcla con las poblaciones indígenas seminómadas de la frontera del Chaco. Encontramos esclavos y esclavas africanas (los varones usualmente negros bozales, y las mujeres, mulatas),¹⁶ junto a españoles pobres, indígenas del Chaco y campesinos y campesinas mestizos de las tierras altas. Estos dos últimos grupos conforman la masa poblacional más importante.

Los trabajadores chuquenses se reclutan con sus familias entre los prisioneros de guerra¹⁷ y los neófitos de las misiones del Chaco Occidental, y también entre

la prostitución está vinculada con la mayor libertad que ella tiene para formar pareja y con el grado de necesidad de insertarse en la estructura económica y laboral (Bascary Peña 1994: 129), esto no tiene en cuenta que las «casas de sospecha» —donde supuestamente se ejerce la prostitución— no siempre son prostíbulos, sino locales alquilados o de propiedad de la mujer, habilitados para servir bebida o comida a los numerosos hombres solos de la plebe urbana y de la élite, así como alojamiento ocasional con o sin compañía amorosa femenina. De allí que inferir un ejercicio de prostitución como algo definido y preciso, espacial y ocupacionalmente, en la ciudad colonial, resulta equivocado y también anacrónico en una sociedad donde el ejercicio varonil del sexo fuera del seno conyugal habilitaba como necesarios estos otros espacios femeninos.

¹⁵ Los varones indígenas de los valles cálidos y fríos, y pueblos del sur de Charcas como Suipacha, Valle de Acoyti, Río de San Juan, Moxos, Livi-Livi, Tarija, Valle de San Carlos, Moraya, Los Sauces, Santiago de Cotagaita, Talina y Potosí. Las mujeres de los pueblos indígenas y valles y quebradas jujeñas de Chañi, Yala, Iruya, Oclkoyas, León, Tumbaya, Purmamarca, Maimará, Tilcara, Uquia y Huamahuaca. *Pedimentos de Matrimonio, 1700 a 1810*. Archivo del Obispado de Jujuy.

¹⁶ *Inventario de bienes de la sucesión de Gregorio de Zegada en el curato del Río Negro, hacienda de Ceibales, Coransulí, Sianso, El Pongo y rodero, 29 de julio de 1794, Río Negro-Ceibales-Coransulí-Sianso*. Archivo del Obispado de Jujuy, caja 12, legajo 7.

¹⁷ *Recibo de piezas de Diego Tomás Martínez de Iriarte, Jujuy, 1745*. Archivo de Tribunales de Jujuy, carpeta 38, legajo 1264.

las grandes masas de indígenas que junto a sus familias residen alternativamente en las misiones, fuertes y haciendas, o recorren relativamente libres los circuitos recolectores de la frontera del Chaco.¹⁸

En cuanto al campesinado indígena y mestizo de las tierras altas, este reside en los parajes y pequeños pueblos de indios situados a lo largo de la Quebrada de Humahuaca, y alterna su presencia con el trabajo o servicio a los pueblos y cabeceras de los curatos de Tumbaya, Purmamarca, Tilcara y Humahuaca. Algunos de estos indígenas pertenecen a encomiendas, mientras que otros son tributarios directos del rey. Sin embargo, todos se hallan comprendidos dentro de la producción mercantilista, ya sea como medianos o pequeños comerciantes, arrieros, campesinos productores de cereales, tubérculos, o criadores y pastores de ganado caprino y productores de sus derivados. Una parte importante de este campesinado rural está integrado por inmigrantes de Charcas, es decir, de los valles cálidos y fríos del sur, que masivamente se trasladan al Tucumán durante la segunda mitad del siglo XVIII. En particular, en San Salvador de Jujuy, muchos se asientan como campesinos arrendatarios o propietarios en el ejido de la ciudad, hacia el Sur, en las serranías del Sapla, paraje del Río Blanco,¹⁹ y más hacia el Este, hacia la frontera con el Chaco en Perico de San Antonio.

LAS HERMANDADES Y COFRADÍAS EN SAN SALVADOR DE JUJUY

Ya establecido el espacio social y económico en que desarrollaron su vida las mujeres de la ciudad colonial de Jujuy, pasaré a analizarlas en dos campos característicos de este tipo de sociedades. Entre las diversas instituciones corporativas de la sociedad colonial, las hermandades religiosas llamadas «cofradías» son las que mejor permiten apreciar directamente las relaciones sociales, pues son lugares de sociabilidad de reconocido prestigio, aceptación y amplia conveniencia para las diversas necesidades de las gentes de las *repúblicas* en la Colonia. Por ello se ha reconocido que las cofradías son, a finales de dicho periodo, un espacio público importante que se abre a las mujeres de la élite y de los sectores populares, así como un lugar socialmente reconocido y autorizado por el poder social masculino.

¹⁸ Para fines del siglo XVIII, el diario del gobernador Matorras menciona siete mil indígenas chaquenses (Matorras 1989 [1774]: 22-30). Mientras tanto, el misionero Jolís cuenta cuarenta mil (Jolís 1972 [1789]: 254).

¹⁹ *Expediente contra el cura de Río Negro Marcos de Ovejero por no cumplir con las formalidades en los casamientos, 3 de octubre de 1804, Río Negro*. Archivo del Obispado de Jujuy, caja 28, legajo 9; *Expediente de averiguación contra el cura de Río Negro, 1804, Río Negro*. Archivo del Obispado de Jujuy, caja 28, legajo 3.

En San Salvador de Jujuy hay muchas cofradías. En el casco urbano de la ciudad se encuentran las cofradías de Nuestra Señora del Carmen, del Santísimo Sacramento, de Nuestra Señora del Rosario, de san Roque, del Escapulario de la Merced, de las Ánimas Benditas del Purgatorio y de Santos Lugares de Jerusalén (todas ellas de españoles). También funcionan la Archicofradía de San Benito de Palermo, de negros y mulatos, y la Cofradía de San Pedro de Naturales, llamada así por el término con el que se llama a los indígenas de las tierras altas que residen en la ciudad. En el anexo del curato rectoral, en el ejido y hacia las tierras altas, funcionan otras dos cofradías: la de San Lorenzo del Molino y la de Purificación, ambas de indios y mestizos. En los pueblos indios de los curatos rurales hay una cantidad similar de cofradías: el pueblo de Tilcara cuenta con cinco, al igual que Humahuaca que, además, tiene una cofradía en el paraje de Iruya (Cruz 2003). De todas estas cofradías, tomaremos solamente en cuenta la cofradía de Nuestra Señora del Carmen, porque se trata de una asociación abierta, heterogénea en su composición y con mayoría de mujeres entre las hermanas esclavas, lo que le otorga ciertas particularidades socioreligiosas de interés.

La cofradía de Nuestra Señora del Carmen es una de las cinco que tienen su sede en la iglesia matriz de la ciudad, junto a las de San Pedro de Naturales, de Ánimas Benditas del Purgatorio, del Santísimo Sacramento y de San Roque. También se conoce al Carmen como la «cofradía del Santísimo Escapulario», por el distintivo característico de la hermandad²⁰ que, además de la protección como mortaja mortuoria que brinda, suele ser utilizado como hábito religioso. Así, el escapulario y las numerosas «gracias espirituales» que el culto al Carmen otorga constituyen un *complejo espiritual* muy apetecido por la feligresía local.²¹

El examen de la cofradía se realizó gracias a la existencia de un libro mayor de constituciones y registro de ingreso y pago de limosnas, que abarca el periodo que va de 1737 a 1833.²²

²⁰ Hay dos tipos de escapularios, uno que consiste en un pedazo de tela, generalmente de lana, con una abertura por donde se mete la cabeza y que cuelga sobre el pecho y la espalda, y otro formado por un pedazo de tela de forma rectangular, generalmente con una imagen de la Virgen, que se lleva colgado al cuello con dos cintas largas. En este caso se trata del primer tipo, cuya imposición se acompaña de una oración en honor de la Virgen del Carmen, oración que consiste en siete padrenuestros con sus avemarías y el gloria.

²¹ La presencia de asentamientos en artículo mortis —momento en el cual la principal protección espiritual consiste en la imposición del escapulario y las oraciones realizadas conjuntamente— indica la importancia de estar adscrito(a) a una cofradía como medio de asegurar la entrada y salida del Purgatorio (Le Goff 1981).

²² La hermandad funciona, aproximadamente, desde 1715 celebrando misas y organizando colectas de limosnas para realizar la fiesta. Sin embargo, el libro inicia sus registros recién en 1737 (*Libro Mayor de la Cofradía de Nuestra Señora del Carmen, Jujuy, 1737-1833. Archivo del Obispado de Jujuy*, caja 21). En adelante, a esta fuente le llamaré LMCC. Añadiré el número del folio cuando sea oportuno.

El libro de ingresos muestra que el Carmen recibe a toda la plétora de grupos sociales que viven en San Salvador de Jujuy: españoles solos o con sus esposas, viudas solas o con sus hijos, negros y mulatas esclavas, pardos libres, indios y cholos, y a los sacerdotes que asisten a la iglesia matriz, al templo de San Francisco y en los curatos rurales. Si bien la mayoría de los asentamientos son individuales, durante la celebración de las honras a la patrona se da el asentamiento grupal de familias enteras amplias y reducidas, así como de mujeres que se registran junto con sus esclavos o gente de servicio. Como este ingreso a la cofradía es desordenado, las autoridades masculinas de esta recomiendan taxativamente que los «cuerpos» de «esclavos y esclavas del Carmen» se ubiquen y separen adecuadamente, de acuerdo con cómo deben organizarse socialmente,²³ sin mezcla.

En distintos lugares de Hispanoamérica, la devoción a Nuestra Señora del Carmen es particularmente atractiva entre las mujeres,²⁴ y en esta hermandad, ellas también son mayoría. De acuerdo con el libro de ingresos, más del 75 por ciento de los cofrades son mujeres, y ello tendrá mucho que ver a la hora de considerar que, en la vida de esta cofradía, las funciones sociorreligiosas se imponen a las funciones económicas, caritativas o étnicas, funciones características de las otras cofradías de la ciudad y de muchas del resto de Hispanoamérica. Lo que digo es que en el Carmen, al igual que en otras cofradías abiertas y mixtas del mundo hispánico, lo atinente a lo espiritual y religioso ocupa un lugar más importante que las cuestiones económicas —como puede ser el uso de los recursos de la cofradía para *financiar* a los cofrades—,²⁵ que las cuestiones caritativas —como puede ser la ayuda a los parientes vivos del cofrade difunto—,²⁶ y étnicas —como puede ser la afirmación de la identidad étnica negra²⁷ o indígena—.²⁸

²³ LMCC.

²⁴ Birocco destaca que, en el XVIII, el culto a Nuestra Señora del Carmen es practicado principalmente por las mujeres de Buenos Aires: «[...] muchas mujeres de la élite profesan como beatas[,] y el culto mariano bajo la advocación del Carmen goza de tal popularidad entre las mujeres de la vecindad que fundan una cofradía para mantener un altar en la iglesia catedral» (2000: 23). Lo mismo sucede en la ciudad cuyana del Río de la Plata de San Juan de la Frontera, donde la cofradía del Carmen es creada a instancias de las mujeres sanjuaninas para habilitar un lugar exclusivo en el cual ejercer una porción de poder (Maurin 2001).

²⁵ Tal como sucede en las cofradías novohispanas de Michoacán (Bechtloff 1996) y de ciudad de México (Bazarte Martínez 1989).

²⁶ Función caritativa que se destaca en la corporación de los plateros de las cofradías limeñas de San Eloy y la Misericordia (Paniagua Pérez 1995).

²⁷ Ejemplo de esta funcionalidad étnica negra esclava es la cofradía de la Reina de Mina de Nuestra Señora del Rosario de hermanos de negros de Paraná en Brasil (Moura de Figueiredo 1994).

²⁸ Esta funcionalidad es particularmente importante en las cofradías rurales de Nueva España (Carmagnani 1993) y Perú (Celestino y Meyers 1981; Platt 1989; Diez Hurtado 1994).

Pasando ahora al análisis en particular de las funciones sociorreligiosas de esta cofradía, sobresale la original figura del *madrinazgo*, que suele darse solo cuando se trata del registro de cofrades españolas. Esta costumbre parece imponerse respecto a cada candidata española joven que quiere ingresar a la hermandad: por lo general, las *madrinas* de ingreso son parientes cercanas —abuelas o hermanas— que así continúan con las solidaridades de género que ya existen al interior del seno familiar. Se amplían, así, las relaciones de afectividad a un parentesco ficticio, en el cual la madrina es una especie de madre, lo que abre las cofradías como un espacio para el desarrollo de relaciones afectivas de tanta importancia como otros tipos de relaciones. Estos vínculos poseen gran importancia porque constituyen una «red que venía a ser una ayuda esencial para hacer su vida, pues allí se encontraba [a] la futura esposa, el [al] socio en los negocios y al político a quien seguir» (Vergara Quiróz 1994: 58). En este caso, se trataría de una hija a quien guiar, y la compañera con quien compartir, a la cual auxiliar o pedir auxilio. Finalmente, también es común encontrar, junto al asentamiento individual de mujeres españolas, el registro como cofrade de su personal de servicio y doméstico —ya sea este integrado por negras, mulatas o cholos—. Este personal se registra junto a sus amas y señoras, quienes aportan la limosna de ingreso y el pago del escapulario.²⁹

En cuanto al gobierno de esta hermandad, al frente se encuentra un mayordomo o una mayordoma (o ambos) con la obligación principal de recibir y administrar el dinero que ingresa por el asiento y registro de otros hermanos(as). A veces el capellán de la hermandad también ocupa este oficio, siempre reservado a los españoles. Debido al marcado sentido religioso de la cofradía del Carmen, y por funcionar en la iglesia matriz, los curas rectores son sus capellanes y comparten, con el mayordomo o la mayordoma, la administración y el gobierno de la hermandad. Así, suelen convalidar en el libro de ingresos y recolección de limosnas el registro de los nuevos ingresos de cofrades y el pago de la cuota correspondiente. Junto con esta tarea más laica, cuando se desempeñan como mayordomos o como capellanes, los curas rectores se ocupan también de sus tareas religiosas más específicas, como el cuidado general de las fiestas de la advocación, la transcripción y el aval de las gracias espirituales (concesiones y bendiciones) otorgadas por autoridad superior a la cofradía,³⁰ y el control de las oraciones,³¹ penitencias y ayunos que corresponden a cada miembro de la cofradía.³²

²⁹ LMCC.

³⁰ *Concesión de Bendición Pontificia y su fórmula de Benedicto XIV del 18 de agosto de 1745*. LMCC, folio 1; y *Bendición Papal Absolución general para los Cofrades del Carmen, que se confesaren, y quisieran ganar la indulgencia de tres, a tres meses*. LMCC, folio 15.

³¹ *Yaculatorias a la Virgen Santísima María Madre de Jesucristo Nuestro Señor*. LMCC, folio 14; y *Bendición del Escapulario de la Madre de Dios del Carmen*. LMCC, folio 16a.

³² *Indulgencias plenarias del Escapulario del Carmen y disciplina*. LMCC, folio 50.

Esta presencia eclesiástica en la cofradía limita el ejercicio de autonomía en este espacio construido por las mujeres. Si bien las mujeres indias o mestizas no pueden ser autoridades en Nuestra Señora del Carmen, y solo cuentan con el apoyo espiritual y la caridad mortuoria que suele habilitar la adscripción a una hermandad, comparten el destino de las mujeres de la élite. Y ello porque la hermandad se constituye en otro espacio de control social por la misma función que ellas le asignan con las funciones de los madrinazgos y la prevalencia de los servicios religiosos por sobre los servicios caritativos, financieros o étnicos. Esto da lugar a una mayor injerencia de la autoridad eclesiástica masculina, que así continúa controlando y gobernando a las mujeres de la élite y a las indias, cholos, negras y mestizas, pero esta vez en otro espacio social público habilitado legalmente con cierta libertad por las propias mujeres.

LAS MUJERES Y LAS FIESTAS RELIGIOSAS

El control de la autoridad masculina sobre las mujeres —habilitado en el espacio social de las cofradías religiosas— es un factor que contribuye a que en las cofradías de los curatos rurales no se encuentre a muchas mujeres desempeñándose en los cargos de gobierno; más bien, ellas prefieren ocupar los oficios y desempeñar las tareas en el lugar social de las fiestas religiosas. Por ejemplo, en el curato rural de Tumbaya, las numerosas fiestas religiosas que se celebran son realizadas por mujeres y hombres, individual y conjuntamente. El curato rural de Tumbaya es una parroquia principalmente indígena que comprende los pueblos de Tumbaya (cabecera formal del curato, pues la sede real del titular es el pueblo de Tilcara), el pueblo de Purmamarca (verdadero enlace entre la ruta altoperuana de la Quebrada de Humahuaca y la ruta de la sal que recorre la Puna y enlaza directamente con el Marquesado del Valle de Tojo), el pueblo de Tilcara y el pequeño rancharío de Huacalera.

El detalle de las fiestas religiosas que se analizaron figura en el *Libro de Fiestas del curato de Tumbaia*, llevado por el cura propietario José Alejo de Alberro. Este registra todas las fiestas religiosas celebradas en el curato, el nombre de las personas elegidas para desempeñar los cargos de autoridad (alferazgos y mayordomías de fiestas) y el tipo y monto de las limosnas aportadas para el ejercicio 1795-1796.³³

³³ *Libro de fiestas que se hacen en el curato de Tumbaia para los años 1795-1796 y elección de autoridades, Tumbaia, 1795*. Archivo del Obispado de Jujuy, caja 28 (11-1), legajo 6.

Las devociones con fiesta que se celebran en el curato son numerosas: en la viceparroquia de Purmamarca se honra a santa Rosa, al Niño Jesús y a las ánimas; en la capilla de Tumbaya, a la Virgen, al Señor Crucificado y a las ánimas; en la capilla de Tilcara, a san Francisco Solano, a Nuestra Señora de los Dolores, a santo Domingo de Guzmán, a Nuestra Señora del Rosario, a san Francisco de Asís, al Señor Crucificado, y a las ánimas; y en la capilla de Huacalera, a Nuestra Señora de la Limpia Concepción y a las ánimas.³⁴

Los oficios que se eligen para organizar, realizar y sostener económicamente la fiesta son del mismo tipo que los que existen en una cofradía: alférez, priostes y ayudantes de ambos sexos,³⁵ personajes que aportan año a año limosnas en metálico, bienes para el culto, pago de misas o limosnas para realizar las procesiones religiosas. Sin embargo, donde se empiezan a ver las diferencias entre las cofradías y las fiestas es en la representatividad social y política de las personas que se presentan para cubrir los oficios de estas últimas. En una cofradía es una regla que las autoridades étnicas —sean españolas, mestizas, negras o indígenas— siempre estén al frente de la corporación en los cargos de mayordomía, priostazgo o alferazgo, con una permanencia muy larga en el oficio. En cambio, en las fiestas religiosas del curato de Tumbaya, la composición del cuadro de autoridades es más heterogénea —social y políticamente—, ya que, junto a indios tributarios y foráneos, figuran como autoridades de fiesta los curacas, alcaldes, segundas, sus esposas e hijas. Además, el oficio para el cual resultan elegidos o al cual se propusieron como autoridades es desempeñado por un año.³⁶

Por esa razón, las mujeres indígenas prefieren los oficios de las fiestas religiosas a los oficios de las cofradías: si bien las cofradías —principalmente las urbanas— habilitan un espacio público para las mujeres de cualquier nivel social, este solo es otro espacio de control y conversión religiosa dependiente, en última instancia, de la autoridad religiosa masculina. En cambio, las mujeres indígenas del mundo rural que ocupan oficios en las fiestas religiosas³⁷ reconocen que el cargo de

³⁴ La gran cantidad de fiestas religiosas que se realizan en este curato tiene que ver con la idea de que ellas organizan sociorreligiosamente la vida comunitaria (Platt 1989). Esto resulta conveniente —aunque de distinta manera— tanto para las autoridades étnicas como para los tributarios y foráneos, para los hacendados y encomenderos y para los curas doctrineros (Cruz 2003).

³⁵ Para un análisis de las autoridades en las cofradías peruanas, véase Garland Ponce 1994.

³⁶ La relación comparativa entre las autoridades de fiestas y las autoridades étnicas indígenas se realizó en el cruce de información del *Libro de fiestas...* con el *Extracto General de los siete curatos...* citado en la nota 2.

³⁷ La participación femenina en las fiestas de las cofradías por medio del desempeño de una mayordomía se realiza junto a un mayordomo varón. Esa participación conjunta y equitativa podía inclinarse, sin embargo, para el lado femenino, ya que usualmente la carga honorífica de la

autoridad de la fiesta tiene más ventajas: en primer lugar, su carácter esporádico —aunque cíclico— desformaliza el oficio y, por lo tanto, su participación; en segundo lugar, el alferazgo o priostazgo de fiesta está *alejado* del control efectivo de la autoridad masculina que, además, se trata de un personaje ajeno a la comunidad indígena (me refiero al cura doctrinero).

La fiesta religiosa se convierte, así, en un espacio útil para la mujer indígena. En él puede recrear sus propias solidaridades de género dentro de la mayor solidaridad étnica que la fiesta habilita. Esta doble utilidad de las fiestas religiosas tiene que ver con que estas se relacionan directamente con las borracheras rituales, celebraciones que, a su vez, pueden derivar en tácticas y estrategias de adaptación (Saignes 1987) o también de resistencia o violencia étnica indígenas (Lavalle 1999). Por ello, si bien no lo hace en el marco de una fiesta religiosa, a nadie le llama demasiado la atención o parece molestarle el hecho de que la india María Lupiza haya estado «holgándose en bebedurria» en casa de su pariente Francisco de la Cruz antes de ser asesinada por su pareja. El juicio que se hace a su esposo, Matías Soto, solo destaca que María tenía amores con un ovejero, pero no condena su cotidiana libertad de beber y concurrir a fiestas en ausencia de su marido.³⁸

Para las mujeres indígenas, la fiesta es un espacio en el que el control varonil es menor, lo que pone en evidencia la existencia de una *dependencia mutua de hombres y mujeres* en la vida económica y festiva. Este fenómeno aparece en el mismo periodo en otros lugares de las Indias, como en Morelos (México); sin embargo, en este caso se da en torno a la importante función de la alimentación, en la cual hay todavía se da una dependencia del hombre respecto a la mujer (Stern 1999: 190). De esta manera, para estos años de finales de la Colonia, nos encontramos todavía en el proceso de «conversión de las diferencias de género en jerarquías de género» (Silverblatt 1990: 11), proceso que se inicia en el mundo andino con los incas (muchos años antes de la conquista hispana) y que, continuando en el periodo colonial, llevará a la formación de clases sociales en el mundo andino, clases fusionadas en las jerarquías de género y económicas (Silverblatt 1990). Esto da lugar, finalmente, a un tipo de «modo de producción donde el poder reposa sobre el control de los medios de la reproducción humana: subsistencias y esposas, y no sobre los medios de producción material» (Meillassoux, 1998: 77).

Otro aspecto que viene anejo a la participación de la mujer indígena en las fiestas religiosas tiene que ver con que lo esporádico de estas posibilita la entroni-

mayordomía era de tipo familiar (Stern 1999: 191-192). Esta diferencia tiene que ver con las diferencias de significados que tenían las cofradías rurales respecto de las urbanas (Cruz 2003).

³⁸ *Juicio contra Matías Soto, indio, por muerte con azotes a su mujer y un muchacho ovejero, Cholacor-Yavi, 1743.* Archivo de Tribunales de Jujuy, carpeta 35, legajo 1176.

zación del poder femenino: la mujer como mayordoma de la fiesta detenta solo por un momento la autoridad de la comunidad, y se constituye así en el «contrapunto femenino a la masculinización de la política» (Stern 1999: 335). Este fenómeno no llega a ser de «empoderamiento», entendido como aquel desarrollo de la capacidad de decidir sobre la propia vida, de ejercer algún control sobre las fuerzas condicionantes externas de tal manera que se minimicen los impactos negativos del entorno, y de favorecer lo más posible las condiciones positivas conducentes al proceso de autonomía (Rivera Cusicanqui 1996: 280). Y es que estas mayordomas de fiestas son muy distintas a las mujeres indígenas de antes de la conquista, entre las cuales y los hombres existía cierto «paralelismo de género en la autoridad frente al ayllu» (Silverblatt 1990: 114). Este paralelismo, empero, fue socavado, entre otras cosas por el empeño hispánico de reforzar la autoridad masculina en torno al curaca varón. La autoridad femenina en la fiesta no hace más que confirmar esto, debido a lo pequeño del lapso de autoridad que ostenta y, principalmente, a que el oficio se encuentra limitado a las esferas del sostén económico y del reconocimiento social, pero completamente alejado de la esfera del poder religioso y del poder político. Estos aspectos marcan la diferencia esencial con la mujer mestiza³⁹ —e incluso con la indígena— de la ciudad⁴⁰ que, integrada a cierto grado de estratificación social, participa de seguro en el nivel de la élite de una república de indios integrada a la república de españoles.⁴¹

³⁹ En estos años finales del periodo colonial se inicia el proceso de construcción del «equilibrio de intercambio» entre lo andino (característicamente indígena), lo colonial (característicamente hispánico) y lo mestizo (característicamente fruto de la mezcla). De esta manera, las mujeres mestizas se aproximan —aunque no necesariamente en una relación de dependencia o de asimilación gradual del marginado hacia las maneras de ser dominantes (Paulson 1996: 148)— a las españolas e indígenas, todas incluidas en el medio urbano en una homogeneidad difícil de precisar, pero establecida a partir del espacio común que comparten.

⁴⁰ Se reconoce que es válida la idea de que el modelo de virtudes de las mujeres de la élite «era acatado especialmente por las mujeres de la clase media, que veían en el estricto cumplimiento de las normas sociales impuestas, una manera de acercarse al estilo de vida de los niveles más altos de la sociedad» (Mariani y Serra 1994: 83). Esta asociación de intereses de las mujeres de la élite y de las mujeres mestizas, cholas o indígenas del casco urbano se constata en las condiciones socioeconómicas tenidas en cuenta en las relaciones de pareja, que «no sólo están presentes en los sectores altos sino que también se constituían en factores determinantes, que permiten preservar o aumentar el status de las clases populares» (Mariani y Serra 1994: 95). Así, respecto del matrimonio, las mujeres de los sectores populares indígenas del casco urbano comparten su decisión con el poder masculino, familiar o incluso estatal.

⁴¹ El espacio urbano, con su heterogeneidad, favoreció sin duda el enlace entre las dos repúblicas, como en el caso de la gran ciudad de La Paz donde «las élites de la república de indios y la república de españoles [...] se relacionaron y hasta tuvieron algunos puntos de enlace» (López Beltrán 1998: 238).

CONCLUSIONES

Se han presentado aquí ecos muy lejanos, variados y parciales de la historia de la mujer y, en especial, de la mujer indígena en el periodo colonial. Quedan aún por escuchar voces más claras, como las que provienen de expedientes criminales y, sobre todo, de la armonía de coplas y cantares modernos, que pueden aportar nuevos datos desde sus *historias*. Sin embargo, el esfuerzo realizado por dilucidar el significado y lugar que tienen las mujeres en los espacios religiosos institucionalizados por el Estado por medio de la Iglesia —las fiestas religiosas y las cofradías— constituye un paso previo y necesario que hay que completar, para luego escuchar directa y más claramente las voces de las mujeres indígenas.

El análisis de las cofradías y las fiestas religiosas reveló que, a fines del periodo colonial, las mujeres indígenas del mundo rural son distintas a las mujeres españolas de la élite y a las mujeres mestizas e indias del casco urbano, pues existe entre ellas una «distancia entre sí», establecida no solo por las diferencias económicas y culturales (Bourdieu 200: 116), sino, también, por las diferencias étnicas. Las voces de las campesinas indígenas de Purmamarca, Tumbaya o Cholacor se regodean en libertad y a veces alcoholizadas en los espacios públicos del trabajo junto a los hombres, y cantan con autoridad periódica en la cotidianeidad de las fiestas religiosas. En cambio, las María Rubianes y Moure de Zegada, las campesinas del ejido y las chicheras indígenas que trabajan en la plaza de San Salvador de Jujuy, solo pueden alzar su letanía en los coros de las cofradías religiosas, en la vida familiar o en el trabajo en espacios públicos, lugares también habilitados y controlados por el hombre.

En ese sentido sostengo que solo en el espacio de las fiestas religiosas es donde las mujeres indígenas pudieron constituir un *campo*, tanto dentro del espacio social tradicional de la fiesta andina como dentro del nuevo espacio de la fiesta estatal religiosa hispana, entendiendo *campo* en el mismo sentido de «campo literario, como aquel campo de fuerzas al mismo tiempo que campo de luchas que tiende a transformar o conservar la relación de fuerzas establecidas: cada uno de los agentes empeña la fuerza (el capital) que adquirió, por las luchas anteriores en las estrategias que dependen, en su orientación, de su posición en las relaciones de fuerza, es decir de su capital específico» (Bourdieu 1996: 145).

REFERENCIAS

- ASSADOURIAN, Carlos Sempat
1983 *El sistema de la economía colonial. El mercado interior. Regiones y espacio económico.* México: Nueva Imagen.
- ASSADOURIAN, Carlos Sempat y Silvia PALOMEQUE
2003 «Las relaciones mercantiles de Córdoba (1800-1830). Desarticulación y desmonetización del mercado interno colonial en el nacimiento del espacio económico nacional». En María Alejandra Irigoin y Roberto Schmit (eds.). *La desintegración de la economía regional. Comercio y moneda en el interior del espacio colonial (1800-1860).* Buenos Aires: Biblos, pp. 151-225.
- BARRAGÁN, Rossana
1992 «Entre polleras, lliqllas y ñañacas. Los mestizos y la emergencia de la tercera república». En Silvia Arze, Rossana Barragán, Laura Escobar y Ximena Medinaceli (comps.). *Etnicidad, economía y simbolismo en los Andes.* La Paz: Hisbol-IFEA-SBH-ASUR, pp. 85-128.
- BASCARY PEÑA, Ana María
1994 «Sobre doñas y criadas: mujer, ocupación y matrimonio en San Miguel de Tucumán a fines del período colonial». En Juan Andreo García, Lucía Provencio Garrigós, y Juan José Sánchez Baena (eds.). *Familia, tradición y grupos sociales en América Latina.* Murcia: Universidad de Murcia, pp. 115-129.
- BAZARTE MARTÍNEZ, Alicia
1989 *Las cofradías de españoles en la ciudad de México (1526-1869).* México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- BECHTLOFF, Dagmar
1996 *Las cofradías de Michoacán durante la época colonial. La religión y su relación política y económica en una sociedad intercultural.* México: El Colegio de Michoacán.
- BIROCCO, Carlos María
2000 «La primera Casa de Recogimiento de huérfanas de Buenos Aires: el beaterio de Pedro de Vera y Aragón (1692-1702)». En José Luis Moreno (comp.). *La política social antes de la política social. (Caridad, beneficencia y política social en Buenos Aires, siglos XVII a XX).* Buenos Aires: Trama editorial-Prometeo libros, pp. 21-46.
- BOURDIEU, Pierre
1996 *Cosas dichas.* Barcelona: Gedisa.
2000 *La dominación masculina.* Barcelona: Anagrama.
- CARMAGNANI, Marcello
1993 *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII.* México: Fondo de Cultura Económica.

- CELESTINO, Olinda y Albert MEYERS
1981 *Las cofradías en el Perú: región central*. Fráncfort: Vervuert.
- CHIARAMONTE, José Carlos
1997 *Ciudades, provincias, Estados: orígenes de la Nación Argentina (1800-1846)*. Buenos Aires: Ariel Historia.
- CONCOLORCORVO (Alonso Carrió de la Vandra)
1985 *El lazarillo de ciegos caminantes*. Barcelona: Biblioteca Ayacucho.
[1776]
- CONTI, Viviana
1989 «La feria de la Tablada en el espacio económico regional». Tesis de licenciatura. Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy.
- CRUZ, Enrique Normádo
2001 «Propiedad, producción y mano de obra en el piedemonte surandino. Las haciendas de Zegada en los valles orientales de Jujuy, fines de la colonia». *Boletín Fuentes. América Latina en la Historia Económica*, n.º 16, pp. 105-121. México.
- 2003 «Cofradías, Montepíos y Hospitales en la sociedad Jujeña del siglo XVIII». Tesis de doctorado. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- DIEZ HURTADO, Alejandro
1994 *Fiestas y cofradías. Asociaciones religiosas e integración en la historia de la comunidad de Sechura (siglos XVII al XX)*. Piura: CIPCA.
- FARBERMAN, Judith
2000a «Hechicería, cultura folclórica y justicia capitular. El proceso de Tuama (Santiago del Estero), 1761». *Andes. Antropología e Historia*, n.º 11, pp. 237-265. Salta.
- 2000b «La fama de la hechicera. La buena reputación femenina en un proceso criminal del siglo XVIII». En Pita Gil Lozano, Silvina Valeria y María Gabriela Ini (directoras). *Historia de las mujeres en la Argentina*. Tomo I. Colonia y siglo XIX. Buenos Aires: Aguilar-Altea-Taurus-Alfaguara, pp. 27-47.
- FERREIRO, Juan Pablo
1995 «Tierras, encomiendas y élites. El caso de Jujuy en el siglo XVII». *Anuario de Estudios Americanos*, tomo LXX, n.º 1, pp. 189-214.
- GARAVAGLIA, Juan Carlos
1987 *Economía, sociedad y regiones*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.
- GARCÉS, Carlos
1997 *Brujas y adivinos en Tucumán (siglos XVII y XVIII)*. Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy.
- GARLAND PONCE, Beatriz
1994 «Las cofradías en Lima durante la colonia. Una primera aproximación». En Gabriela Ramos (comp.). *La venida del reino. Religión, evangelización y cultura en América, Siglos XVI-XX*. Cusco: s. e., pp. 199-228.

- GELLERT, Alicia M.
1994 «El trabajo femenino en Buenos Aires en la segunda mitad del siglo XVIII». En Knecher y Panaia 1994: 279-289.
- GELMAN, Jorge
1998 «El mundo rural en transición». En Noemí Goldman (ed.). *Nueva historia argentina: revolución, república, confederación (1806-1852)*. Buenos Aires: Sudamericana, pp. 72-101.
- GIL MONTERO, Raquel
1999 «Familia campesina andina. Entre la colonia y el nuevo estado independiente en formación». Tesis de doctorado. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.
- HALPERIN DONGHI, Tulio
1983 *Historia Contemporánea de América Latina*. México: Alianza Editorial.
- HERZOG, Tamar
1995 *La administración como un fenómeno social: la justicia penal de la ciudad de Quito (1650-1750)*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- JOLÍS, José
1972 *Ensayo sobre la historia natural del Gran Chaco*. Resistencia: Instituto [1789] de Investigaciones Geohistóricas.
- KNECHER, Lidia y Marta PANAIÁ (comp.)
1994 *La mitad del país. La mujer en la sociedad argentina*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- LAVALLE, Bernard
1999 *Amor y opresión en los andes coloniales*. Lima: IEP-IFEA-UPRP.
- LE GOFF, Jacques
1981 *El nacimiento del purgatorio*. Madrid: Taurus.
- LÓPEZ BELTRÁN, Clara
1998 *Alianzas familiares. Élite, género y negocios en La Paz, siglo XVII*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- LORANDI, Ana M. (comp.)
1997 *El Tucumán colonial y Charcas*. Tomos I y II. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- LYNCH, John
1985 *Las revoluciones hispanoamericanas*. Barcelona: Ariel Historia.
- MARIANI, Marcela F. y Verónica SERRA
1994 «La influencia de la condición socioeconómica en las relaciones de pareja (1786-1857)». En Knecher y Panaia 1994: 82-95.
- MARILUZ URQUIJO, José M.
1960 «Victorián de Villava y la pragmática de 1776 sobre matrimonio de hijos de familia». *Revista del Instituto de Historia del Derecho*, 11, Buenos Aires.

- MATORRAS, Gerónimo de
1989 «Diario de la expedición hecha en 1774 a los países del gran Chaco desde
[1774] el fuerte del Valle por el gobernador del Tucumán». En Pedro de Angelis.
*Entradas al Chaco. Colección de obras y documentos relativos a la
historia antigua y moderna de las provincias del Río de la Plata.* Jujuy:
Universidad Nacional de Jujuy, pp. 133-153.
- MAURIN, María del Carmen
2001 «Los hermanos cofrades de Nuestra Señora del Carmen en San Juan de
la Frontera, siglo XVIII». Manuscrito. Salta.
- MEILLASSOUX, Claude
1998 *Mujeres, graneros y capitales. Economía doméstica y capitalismo.* Méxi-
co: Siglo XXI Editores.
- MOTOUKIAS, Zacarías
1999 «Comercio y producción». En *Nueva historia de la nación argentina,
3. Período Español (1600-1810).* Buenos Aires: Academia Nacional de
la Historia-Planeta, pp. 51-103.
- MOURA DE FIGUEIREDO, Adrián
1994 «Os reis de Mina: A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos ho-
mens pretos no Pará do século XVII ao XVIII». *Boletín do Museu
Paraense Emilio Goeldi*, vol. 9, n.º 1, pp. 103-121. Pará
- PANIAGUA PÉREZ, Jesús
1995 «Cofradías limeñas: San Eloy y la Misericordia (1597-1733)». *Anuario
de Estudios Americanos*, tomo LII, n.º 1, pp. 13-15.
- PAULSON, Susan
1996 «Familias que no “conyugan” e identidades que no conjugan: la vida en
Mizque desafía nuestras categorías». En Rivera Cusicanqui 1996: 87-
161.
- PAZ, Gustavo
1997 «Familia, linaje y red de parientes: la élite de Jujuy en el siglo XVIII». *Andes. Antropología e Historia*, n.º 8, pp. 145-174. Salta.
- PLATT, Tristán
1989 *Los guerreros de Cristo. Cofradías, misa solar y guerra regenerativa en
una doctrina Macha (siglos XVIII-XX).* La Paz: ASUR-Plural.
- RASPI, Emma Teresita
2001 «El mundo artesanal de dos ciudades del norte argentino. Salta y Jujuy,
primera mitad del siglo XIX». *Anuario de Estudios Americanos de Se-
villa*, tomo LVIII, n.º 1, 2001, pp. 161-183.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia
s. d. «La raíz: colonizadores y colonizados». En Xavier Albo y Raúl Barrios
(coords.). *Violencias encubiertas en Bolivia.* La Paz: CIPCA-ARUWIYI-
RI, pp. 25-139.

- 1996 «Trabajo de mujeres. Explotación capitalista y opresión colonial entre las migrantes aymaras de La Paz y El Alto, Bolivia». En Rivera Cusicanqui (comp.) *Ser mujer indígena, chola o birlocha en la Bolivia postcolonial de los años 90'*. La Paz: Subsecretaría de Asuntos de Género. pp. 163-300.
- RUBIO DURÁN, Francisco A.
1999 *Punas, valles y quebradas. Tierra y trabajo en el Tucumán colonial. Siglo XVII*. Sevilla: Diputación de Sevilla.
- SAIGNES, Thierry
1987 «De la borrachera al retrato: Los caciques andinos entre dos legitimidades (Charcas)». *Revista Andina*, año 5, n.º 1, pp. 139-170.
- SANTAMARÍA, Daniel y Enrique Normando CRUZ
2000 *Celosos, amantes y adúlteras. Las relaciones de género entre los sectores populares del Jujuy Colonial*. Jujuy: Centro de Estudios Indígenas y Coloniales de la Universidad Nacional de Jujuy.
- SILVERBLATT, Irene
1990 *Luna, sol y brujas. Géneros y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- SOCOLOW, Susan M.
1991 «Cónyuges aceptables: la elección de consorte en la Argentina colonial, 1778-1810». En Asunción Lavrin (coord.). *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica, siglos XVI-XVIII*. México: Grijalbo.
- STERN, Steve J.
1999 *La historia secreta del género. Mujeres, hombres y poder en México en las postrimerías del período colonial*. México: Fondo de Cultura Económica.
- VERGARA QUIRÓZ, Sergio
1994 «¿Relevancia o subordinación. La mujer en la familia colonial Hispanoamericana». En Knecher y Panaia 1994: 48-60.
- ZEGARRA, Margarita (ed.)
1999 *Mujeres y género en la historia del Perú*. Lima: Centro de Documentación de la Mujer.
- ZENARRUZA, Jorge G.C.
1991 *Los vascos en América. Investigación sobre asentamientos vascos en el territorio argentino, siglo XVI a XIX*. Tomo I. Buenos Aires: Fundación Vasco-Argentina Juan de Garay.